

Gabriella Baptist  
Das Paradies des Absoluten und das Schicksal der Kunst  
Zu Hegels Dante-Deutung 221

Heinrich Clairmont  
„Man kann von Homer's Gedichten weiß Gott was sprechen  
und zusammenbringen . . .“  
Hegel, Herder und das Epos 235

Elisabeth Weisser-Lohmann  
„Abenteurerei“ und „utopischer Augenblick“  
Zur Theorie des Romans bei Hegel und Lukács 251

#### IV. NACHIDEALISTISCHE PERSPEKTIVEN

Takako Shikaya  
Hölderlin, Dichter jenseits des Idealismus 263

Jean-François Courtine  
Les relations de Ravaisson et de Schelling 273

Félix Duque  
Der Ring der Ewigkeit  
Transformationen der Hegelschen Philosophie bei Rosenkranz 293

Amy Colin  
Von Epochenschwelle zu Epochenschwelle  
Die Gedankenwelt Herders und Fichtes in der  
multikulturellen Bukowina des neunzehnten Jahrhunderts 309

Wolfgang Kubin  
Zeitbewußtsein und Subjektivität  
Zum Problem der Epochenschwelle in China und dem Abendland 325

Bibliographie 337

Register 343

# *Sonderdruck*

Aus:

Hans-Jürgen Gawoll und Christoph Jamme (Hrsg.)

## Idealismus mit Folgen

Die Epochenschwelle um 1800  
in Kunst und Geisteswissenschaften

Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler

Wilhelm Fink Verlag München

1994

# Inhaltsverzeichnis

Christoph Jamme

Einleitung 9

## I. FRÜHE ANSÄTZE

Hans-Jürgen Gawoll

Vom goldenen Zeitalter zum Reich der Vernunft  
Die mythologischen Anfänge von Schellings Philosophie 19

Norbert Waszek

Der junge Hegel und die ‚querelle des anciens et des modernes‘:  
Ferguson, Garve, Hegel 37

Wolfgang Müller-Lauter

Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation  
Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi  
unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe 47

Rémi Brague

Ein rätselhaftes Zitat über Aristoteles  
in Hölderlins ‚Anmerkungen über Oedipus‘ 69

Ernst Behler

Die Sprachtheorie  
in Friedrich Schlegels frühen Schriften (1795–1803) 75

## II. ÄSTHETIK UND POLITIK

Karsten Harries

Laubwerk auf Tapeten 87

## III. HEGEL UND DER IDEALISMUS

István M. Fehér

### Einleitung in die Philosophie als philosophisches Problem

Hermeneutische Interpretation eines Absatzes aus der  
„Vorrede“ von Hegels „Phänomenologie des Geistes“

Hegels *Phänomenologie des Geistes* wurde oft in der Geschichte der Philosophie sowie der Hegel-Interpretationen als eine Einleitung in die Philosophie aufgefaßt. Im Hinblick darauf soll im folgenden ein einziger Absatz aus der „Vorrede“ der *Phänomenologie* erläutert und interpretiert werden. Im fraglichen Absatz<sup>1</sup> wird manches auseinandergesetzt: zunächst – wie dies im folgenden zu zeigen sein wird – die hermeneutische Situation<sup>2</sup>, die einer Einleitung in die Philosophie eigen ist; dann aber – im engen Zusammenhang damit – auch die Art und Weise, wie sich die *Phänomenologie* selber versteht, das heißt eine kurze vorläufige Selbstinterpretation des Werkes selbst. Dementspre-

<sup>1</sup> „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein [...]“ usw. Siehe G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont. Mit einer Einleitung von W. Bonsiepen. Hamburg 1988, 19–21. Der fragliche Absatz besteht in der Erstausgabe, die der Ausgabe der Gesammelten Werke und der auf dieser beruhenden oben zitierten Studienausgabe grundgelegt wurde, aus 15 Sätzen. (In der von Hegel kurz vor seinem Tod überarbeiteten Form hat er die Sätze 4 und 5 in einen zusammengefaßt; diesen überarbeiteten Text der „Vorrede“ hat die Freundesvereinsausgabe – sowie in deren Nachfolge viele andere Ausgaben – reproduziert, in denen also der fragliche Absatz, infolge der Zusammenfassung der zwei genannten Sätze, 14 Sätze enthält.) Im folgenden wird der Text dieses Absatzes gemäß der oben zitierten Studienausgabe in unserem Text selbst ohne weitere Angaben als „2. Satz“, „4. Satz“, usw. zitiert. (Sätze 1–5: 19; Sätze 5–12: 20; Sätze 12–15: 21.)

<sup>2</sup> Dieser Terminus ist hier im Sinne Heideggers verwendet; vgl. vor allem „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“. Hrsg. H.-U. Lessing. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237–269, bes. 237 ff.

chend verfolgt die vorliegende bzw. nachstehende Interpretation ein doppeltes Ziel. Erstens – als ihr Hauptanliegen – versucht sie, die Einleitung in die Philosophie als philosophisches Problem aufzufassen bzw. die der Einleitung in die Philosophie eigene hermeneutische Situation durch die Auslegung des genannten Absatzes zu thematisieren. Die Interpretation ist dabei in einem doppelten Sinne hermeneutisch: im Sinne ihres Gegenstandes sowie hinsichtlich ihrer selbst als Interpretation, welche sich als ein am Text des Absatzes entlanggehendes auslegendes Gespräch mit diesem versteht. Zweitens wird aber durch eben diese Auslegung – gleichsam als ihr Nebenprodukt – auch ein philosophiehistorischer Beitrag geleistet zur Interpretation der *Phänomenologie*, das heißt zu dem in deren Interpretationsgeschichte vieldiskutierten Problem, ob und inwiefern dieses Werk als eine Einleitung in die Philosophie (bzw. in die Hegels) gelten könne.

Die Einleitung zur *Phänomenologie*, die die Überschrift „Vorrede“ trägt, setzt gleich mit ihren ersten Sätzen bei einer Thematisierung oder Selbst-Reflexion der „Einleitung“ bzw. „Vorrede“, genauer: bei der Frage nach deren Leistungssinn, Vernünftigkeit und Tragfähigkeit im allgemeinen – besonders aber im Hinblick auf ein philosophisches Werk – an; und diese Frage wird sowohl im Zuge der „Vorrede“ als auch der „Einleitung“ auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Richtungen wiederholt zur Diskussion gestellt, so daß man in einem bestimmten Sinne wohl sagen darf, diese einleitenden Partien des Werks Hegels gälten eben dem Problem der Einleitung. Der Thematisierung dieser Frage, die gleichsam als ein roter Faden diese Partien des Werks durchzieht, dient nun gerade auch der zur Erörterung stehende Absatz, welcher in unserer Sicht sogar einen Höhepunkt dieser Überlegungen bildet.

Die Situation der Einleitung wird im nämlichen Absatz Hegels vor allem dialogisch-hermeneutisch gefaßt. Die hermeneutische Situation der Einleitung ist dadurch gekennzeichnet, daß zwei einander gegenüberstehende und sich gegenseitig zueinander wendende und sich einander nähernde Partien in ihren mehrfachen Beziehungen charakterisiert werden: der Wissende bzw. der Philosoph, auf der einen Seite – der gleichsam schon initiiert ist – und der Anfangende, der Schüler, auf der anderen; dieser wird im fraglichen Absatz als „Bewußtsein“, „Selbstbewußtsein“, „unmittelbares Selbstbewußtsein“, „natürliches Bewußtsein“, „Individuum“, jener meist als „Wissenschaft“ angesprochen. Wissende und Anfangende als Gegenüberstehende müssen sich dabei gegenseitig so verhalten bzw. so eingestellt sein, daß zwischen ihnen sozusagen ein Treffen möglich werde. Das Gelingen der Einleitung hängt vom Gelingen dieses Treffens zwischen beiden ab, wobei es allerdings auch ein Drittes gibt, nämlich das Medium, in dem das Treffen stattfinden soll, welches Hegel bald als den „Äther“, bald als das „Element“ kennzeichnet. Der „Äther“ bzw. das „Element“ des Treffens (im 1. Satz auch „Boden“ und „Grund“ genannt) wird im Ausgang einer ersten Annäherung als „das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ (1. Satz) charakterisiert – eine Bestimmung, die

ganz offensichtlich einen Grundsatz der Hegelschen Philosophie ausspricht und auf die an diesem Punkt schon deswegen nicht näher eingegangen zu werden braucht, weil sie den Anfangenden – die erst noch den Zugang zur Philosophie finden müssen – ganz bedeutungslos bleiben muß. Wichtiger ist der gleich darauf folgende Satz: „Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde“ (2. Satz). Wie immer es genauer mit diesem „Element“ und seiner Bestimmung bestellt sein mag, wird daraus klar, daß der Wissende, weit davon entfernt, den Anfangenden in die Philosophie gleichsam naiv und voraussetzungslos einzulassen, ihm vielmehr zumutet, gewisse Voraussetzungen vorher erfüllt bzw. bestimmten Forderungen Genüge getan zu haben (zu unserer Verwendung des Perfekts vgl. den unten zu zitierenden 6. Satz), damit die Bewegung des Anleitens überhaupt in Gang gesetzt bzw. angefangen werden könne. „Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe“, heißt es ganz ähnlich im 6. Satz – und dies stellt wohl eine Forderung dar, die der gängigen Auffassung der Bewegung einer Einleitung (sei es in eine Wissenschaft, in ein Fach oder eine Kunstlehre, usw.) eher zuwiderzulaufen scheint. Denn wenn schon die Wissenschaft oder die Philosophie als Medium bzw. Element dargestellt wird, so möchte man doch zunächst eben der Einleitung in dieselbe die Funktion zuweisen, einen in das nämliche Element zu erheben. Demgegenüber erfährt man hier, daß die Einleitung gewissermaßen nicht nur einfach ohnmächtig ist, diese Bewegung zu vollziehen – das Individuum in den nämlichen Äther zu erheben –, sondern daß sie sogar jene, die sich vorher, und das heißt von sich aus, diese Bewegung nicht vollzogen haben oder nicht zu vollziehen vermögen, nicht einmal brauchen könne, mit ihnen nichts anzufangen wisse.

Die soeben angedeutete Interpretation gibt jedoch noch weitaus nicht die volle – und, wie wir gleich sehen werden, viel nuanciertere und kompliziertere – Position Hegels angemessen wieder. Denn einerseits empfindet auch Hegel selbst die Härte dieser an den Anfänger gestellten Forderung, und er sucht sie dadurch zu mäßigen, daß er eine Forderung nun auch an den Wissenden stellt, die gleich im 7. Satz formuliert wird und auf die noch einzugehen sein wird. Die Auseinandersetzung dieser Forderung wird dann – zweitens – auch zeigen, in welchem Sinne die erste, an den Anfangenden gestellte Forderung zu verstehen ist und inwieweit diese eine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit darstellt, welche wir angemessen zu ermessen noch gar nicht imstande sind, sondern angesichts derer wir nur einen ganz formalen Einwand zu formulieren vermögen.

Macht die Wissenschaft dem Individuum gegenüber den Anspruch geltend, sich in den Äther der Philosophie, das heißt der der Hegelschen Perspektive eigenen Voraussetzung des „reine[n] Selbsterkennen[s] im absoluten Anderssein“, im vorhinein erhoben zu haben, so „hat [umgekehrt] das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche“ (7. Satz; in der 1831 überarbeiteten Fassung wird

der Satz ergänzt bzw. fortgesetzt: „ihm in ihm selbst denselben aufzeige“). Damit sind wir bei einem klassischen Topos der Hegel-Interpretationen, dem Leiter-Argument angelangt. Auf dieses wird zumeist von denjenigen rekuriert, die die propädeutische Funktion der *Phänomenologie* zu betonen bestrebt sind und diese eben mit jenem Argument zu unterstützen versuchen; oder aber (wie z. B. bei Georg Lukács) jenes Argument als ein Beispiel der demokratischen Gesinnung Hegels – gegenüber etwa dem so genannten Aristokratismus der intellektuellen Anschauung bei Schelling – ins Feld zu führen geneigt sind. Daß dieses Werk Hegels als eine Einleitung des ungebildeten Bewußtseins in die Philosophie aufzufassen sei: diese gut etablierte Interpretation scheint in dem eben zitierten Satz eines ihrer Hauptargumente zu finden.

Im begrenzten Rahmen dieses Beitrags kann hier unmöglich auf die Geschichte der Hegel-Interpretationen eingegangen werden.<sup>3</sup> Es sei nur ange-

<sup>3</sup> Zur Einleitung-Funktion der *Phänomenologie* siehe z. B. K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844. Mit einer Nachbemerkung zum Neudruck von O. Pöggeler. Darmstadt 1977, 205: „Ist die Aufgabe gestellt, ein gegebenes Bewußtsein zu dem Standpunkt herauszubilden, vom dem aus es in die Philosophie, welche nur als System wahrhaft Philosophie ist, eintreten kann, so hat die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins oder die *Phänomenologie* des Geistes dies propädeutische Geschäft zu übernehmen“ (Hervorhebung nicht im Original). Auch J. E. Erdmann schreibt Hegel der „Nachweis“ zu, „dass von dem vorwissenschaftlichen Bewusstsein zum absoluten Wissen eine Erhebung möglich und dass sie notwendig ist“ – und dies sei „das Verdienst von Hegel's *Phänomenologie des Geistes*“ (J. E. Erdmann: *Die deutsche Spekulation seit Kant = Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Dritte Abtlg., Dritter Bd. Faksimile Neudruck in sieben Bänden. Stuttgart 1931, 413). Ähnlich N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. II. Hegel. Berlin/Leipzig 1929, 62 ff. Auch laut Lukács sollte in der *Phänomenologie* „jener Weg aufgezeigt werden, den das gewöhnliche Bewußtsein zu durchlaufen hat, wenn es sich zum philosophischen erheben soll. Wenn also bei Schelling der Zugang zur wirklichen Philosophie nur den ‚Auserwählten‘ offenstand und diese sich auf einmal durch den Akt der ‚intellektuellen Anschauung‘ mitten ins Zentrum der Erkenntnis des Absoluten gesetzt haben, ist dagegen bei Hegel nicht nur das Absolute selbst – also objektiv – ein Prozeß und sein Resultat, sondern auch das Erlangen der subjektiven menschlichen Vernunft, des Standpunkts, von welchem aus das Absolute adäquat erkannt werden kann, ist ebenfalls ein Prozeß und sein Resultat“ (G. Lukács: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin und Weimar 1986, 509 f.). Lukács spricht ferner von dem „Erklimmen jener Leiter zur Philosophie, die nach Hegels eigenen Worten dem Menschen in der ‚Phänomenologie‘ erreicht wird“ (ebd. 510), und es wird auch in dem eigens zur *Phänomenologie* gewidmeten Kapitel betont, daß „die Aufgabe der ‚Phänomenologie‘ darin besteht, dem gewöhnlichen Bewußtsein eine Leiter für den Aufstieg zum philosophischen Standpunkt zu reichen“ (ebd. 535). Dagegen siehe z. B. Gadamer: „Der Weg der Erhebung des gemeinen Bewußtseins zum philosophischen [...] ist vielmehr der Gegenstand der phänomenologischen Wissenschaft. Sie selbst steht bereits auf dem Standpunkt der Wissenschaft, auf dem dieser Unterschied überwunden ist. Eine Einführung, die der Wissenschaft vorhergeht, kann es nicht geben.“ (H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Tübingen 1987, 9; ähnlich in seiner Replik. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M. 1971, 283–317, hier: 310: „Der Stufengang der Gestalten des Geistes ist gleichsam von ihrer Vollendung her entworfen und nicht von ihrem Anfang her ableitbar“; siehe hierzu vor allem M. Heidegger: Hegels Begriff der Erfahrung. In: *Holzwege*. Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1977, 115–208, hier 142 ff., 205 ff.; Ders.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe, Bd. 32, Frankfurt

merkt, daß, sooft dieses Argument samt dem eben zitierten Satz zugunsten der erwähnten Deutung herangezogen wird, merkwürdigerweise sowenig sein Kontext – hauptsächlich eben der fragliche Absatz –, in dem es erst seine Bedeutung erhält, zu sachlicher Auseinandersetzung und Besinnung gelangt. Wenn man den oben zitierten Satz näher ansieht und nach dessen eigentlichem Sinn fragt, ist die Erklärung aber schnell zur Hand. Denn „jedermann“ weiß – zumindest jeder Kenner des Hegelschen Werks –, so sagt man, was unter diesem Argument verstanden werden soll: Der Anspruch, dem Individuum „die Leiter [...] zu diesem Standpunkte“ zu reichen, „ihm in ihm selbst denselben“ aufzuzeigen, besage ja eben nichts anderes als den Bildungsprozeß des Bewußtseins vom sinnlichen bis zum gebildeten zu verfolgen – eben das, was etwas später Hegel so ausdrückt:

„Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus bis zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeist in seiner Bildung zu betrachten.“<sup>4</sup>

Der fragliche Satz erhalte seine konkrete Bedeutung eben durch die – allerdings etwas seltsam oder wenigstens ungewöhnlich aufgefaßte – Einleitungsfunktion des Werks.<sup>5</sup>

a. M. 1980, 42 f., 48, 54; dieses war jedoch auch die Position des jungen Lukács; vgl. *Heidelberger Ästhetik*. Werke, Bd. 17, Darmstadt und Neuwied 1974, 47 ff., 176). „Schon Anfang 1806 ist Hegel sich vollkommen darüber im klaren“, schreibt hierzu auch Otto Pöggeler, „daß das, was z. B. die sinnliche Gewißheit oder die Wahrnehmung ist, letztlich nur vom absoluten Wissen her begriffen werden könne“ (O. Pöggeler: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. In: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Hrsg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt a. M. 1973, 329–390, hier 357). – Der erste, der Hegels *Phänomenologie* vor allem als eine Propädeutik aufgefaßt (besser: zu diesem Zweck herangezogen, das heißt adaptiert und bearbeitet) hat, war wohl der Hegel-Schüler G. A. Gabler; in der im Jahre 1827 erschienenen Ersten Abteilung seines *Lehrbuchs der philosophischen Propädeutik* heißt es: „Da aber die Philosophie [...] das natürliche Bewusstsein [...] zu ihrer Voraussetzung [...] hat, das natürliche Vorstellen aber in seiner Weise von der Weise des philosophischen Wissens und Denkens noch sehr entfernt und ihm vielmehr entgegengesetzt ist: so hat in dieser Beziehung die Philosophie auch die Aufgabe, das noch nicht philosophisch gebildete Bewusstsein auf dem zu ihr führenden Wege hinzuleiten. [...] Diesen Weg zur Wissenschaft, welcher die Wissenschaft noch nicht selber ist, aber sie zur inneren Leiterin hat, und nicht ohne die Methode der Wissenschaft vollbracht werden kann, zeigt und führt die philosophische Propädeutik.“ (G. A. Gabler: *Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik*. § 4. Neue Ausgabe. Leiden 1901, 5; vgl. hierzu Giuseppe Bedeschi: „Appunti per una storia delle interpretazioni della ‚Phänomenologie dello spirito‘ di Hegel“. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 1967, Heft 4, 561–617, hier 565 ff. und H. H. Fulda: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1975, 59 f.)

<sup>4</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 22.

<sup>5</sup> Hegel ist sich dessen wohl bewußt, daß „dieses Werden [...] als etwas anderes [erscheint], denn als die Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft“, bzw. – in der überarbeiteten Fassung noch genauer formuliert – daß es „nicht das Seyn [wird], was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft sich vorstellt (*Phänomenologie des Geistes*, 21).

Diese Interpretation ist jedoch viel zu „systematisch“, und mithin eröffnet sie nicht sosehr den Weg zu den in der Sache liegenden Schwierigkeiten, als daß sie ihn vielmehr versperrt und letztlich unzugänglich macht. Ihre Funktion ist es, die Schwierigkeiten allzusehr wegzudeckeln. Um diese wieder einmal zur Abhebung zu bringen, muß man, zumindest vorübergehend, diese Interpretation außer Kraft setzen, das heißt als etwas Fragliches ansehen, wozu durch angemessen begründete interpretatorische Schritte erst noch zu gelangen ist. Dementsprechend muß man fragen, ob sich dem Individuum „die Leiter zu diesem Standpunkte“ überhaupt reichen läßt, wenn es einmal so ist, wie es im vorausgehenden Satz heißt: daß nämlich, „um mit ihr [der Wissenschaft] und in ihr leben zu können“, vom Selbstbewußtsein verlangt wird, „daß es [vorher] in diesen Äther sich erhoben habe“. Die Formulierung des Reichens der Leiter ist ganz allgemein, und vielleicht eben deshalb meinte Hegel, sie 1831 durch den Zusatz: „ihm in ihm selbst denselben aufzeige“, etwas näher zu bringen oder zu konkretisieren – eine Konkretisierung jedoch, durch die allerdings die Schwierigkeiten weniger gelöst als vielmehr verschärft worden sind. Denn daß man einem eine Leiter reicht zur Erhebung in einen bestimmten „Äther“, heißt es zwar ganz vage und verschwommen, jedoch eben nicht sinnlos. „Ihm in ihm selbst denselben“ Standpunkt aufzuzeigen, zu dem es erst noch zu erheben hätte, leistet hingegen nicht eine bestimmte Hilfe, sondern sie macht vielmehr die ganze Erhebung überflüssig. Als Hilfe ist diese Art von Leiter wahrhaft eine ganz besondere; sobald man sie bekommt, braucht man nicht mehr auf sie hinaufzusteigen und kann sie daher als Leiter auch nicht mehr verwenden.

Hegel spricht hier von dem „Recht“ des Individuums, und dieses Thema wird in den folgenden Sätzen weitergeführt und näher bestimmt. Der Zusammenhang zwischen dem 7. Satz und den darauffolgenden ist jedoch keineswegs stringent – wir unterbrechen aber hier die Auseinandersetzung mit diesem Punkt und wenden uns der Interpretation der darauffolgenden Sätze zu, denn in diesen kommt erst die hermeneutische Situation des Anfängers bzw. das volle hermeneutische Verhältnis zwischen Anfangendem und Wissendem detailliert zur Ausführung.

War im 7. Satz von dem „Recht“ des Individuums die Rede, so beginnt der 8. mit der Schilderung „sein[es] Recht[s]“. Dieses „gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit“ (8. Satz), auf welche im folgenden ausführlich eingegangen wird.<sup>6</sup> Was mit der genannten „Selbständigkeit“ gemeint ist, ist nun – kurz gesagt – der nicht wegdiskutierbare einfache Sachverhalt, daß das Individuum sich nicht als *tabula rasa* der Wissenschaft nähert. Es ist bereits mit vielerlei Kenntnissen und Erfahrungen sozusagen versehen bzw. ausgerüstet, samt den hierzu gehörigen Maßstäben der Gewißheit; es hat seine Augen und

<sup>6</sup> Nebenbei sei kurz bemerkt, es ist gar nicht klar, was die „absolute Selbständigkeit“, von der hier die Rede ist, mit dem Fordern der Leiter zu tun habe. Weiß man sich nicht „selbständig“: darf man schon deswegen nicht um eine Leiter bitten?

Ohren und weiß (oder meint zu wissen), wie die Sachen liegen, eben weil es sie so erfährt; es ist demnach „die unmittelbare Gewißheit seiner selbst“ (8. Satz), und es kann infolgedessen der Wissenschaft nicht darum gehen, ihm einfach willkürlich einzureden, was sie für die Wahrheit hält, sondern sie muß vielmehr seinen Widerstand und sein Rasonieren mit in Kauf nehmen, eben damit rechnen und dementsprechend den Versuch unternehmen, die schon vorherige Eingestelltheit des Individuums sozusagen umzustellen. Der Wissende muß, um seiner Aufgabe, den Anfänger umzustimmen, gewachsen zu sein, ein genaues Bild davon haben, wie sich der sich der Wissenschaft erst annähernde Anfänger zu derselben verhält – nicht zuletzt sich daran erinnern, sich zu einer Zeit selber als Anfänger der Wissenschaft zugewendet zu haben. Dann aber ergibt sich die Einsicht: „Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen es dar, [...] trägt sie [...] die Form der Unwirklichkeit“ (12. Satz; vgl. 8. Satz: „sei sie [die absolute Selbständigkeit des Individuums] von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei, welcher er wolle, ist es [das Individuum] die absolute Form oder [...] unbedingtes Sein“). Diese Überlegungen Hegels stellen wohl ein einziges leidenschaftliches Plädoyer für die Autonomie des einzuleitenden Anfängers und mithin eine klare Absage an die Anmaßung bzw. die Überheblichkeit der Wissenden dar. Soll die Einleitung Einleiten, Anleiten, und nicht ein gewaltsames Einschleppen oder Hineinzwängen sein mit der Konsequenz, daß das Individuum, um in die Wissenschaft eingelassen zu werden, sich selbst völlig aufgeben, auf sein vorheriges Selbst ganz verzichten, gleichsam eine Transsubstantiation vollziehen muß, so muß der Einleitende von den vorherigen Denkgewohnheiten, Kenntnissen des Anfängers ausgehen, seiner ganzen Einstellung Rechnung tragen und sie vorsichtig umzustellen versuchen. Denn wenn versucht wird, den Anfänger in die Wissenschaft nicht so sehr hinzuleiten, als vielmehr hineinzuzwingen, so bleibt ihm wohl nichts anderes übrig, als entweder der Wissenschaft den Rücken zuzuwenden oder sich ihr ganz zu unterwerfen, ihr gegenüber blinden Gehorsam zu leisten. In dieser Perspektive erschien die Wissenschaft wohl – mit dem jungen Hegel gesagt – als „Fetischglauben“, „eine Sammlung [...] unverständlicher Sätze“<sup>7</sup> – im Lichte eben jener Positivität, gegen die sich der junge Hegel hinsichtlich der Religion mehrfach leidenschaftlich abgesetzt hat.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Siehe Hegel: *Theorie Werkausgabe*. Frankfurt a. M. 1970, Bd. 1, 33, 9. Gegen die „Geheimnisse, die unbegreiflichen Dogmen“ siehe ebd., 74; in bezug auf den „blinden Gehorsam“, „Gehorsam der Sklaven“, „unbedingten Gehorsam“, usw. ebd. 100, 106, 144. Schon im Zusammenhang der Volksreligion hieß es: „Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein“, „müssen notwendig, auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so beschaffen sein, daß sie eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sind, daß ihre Verpflichtung jeder Mensch einsieht und fühlt [...]“ (ebd., 33).

<sup>8</sup> Siehe z. B.: „Ein positiver Glaube ist ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unseren Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können“ (ebd., 190).

Daß die Wissenschaft für den Anfänger „die Form der Unwirklichkeit“ trägt, ist allerdings eine methodische Notwendigkeit, die sich einfach aus seiner Situation ergibt. Denn er ist ja erst noch unterwegs zur Wissenschaft: eben das, worin er lebt, gilt ihm als die Wirklichkeit. Läge es nicht so, das heißt, erschiene die Wissenschaft dem erst zu ihr sich Wendenden nicht als Fremdes oder Verkehrtes, so wäre der Anfänger immer schon in der Wissenschaft – damit auch kein Anfänger mehr, und das Problem der Einleitung höbe sich selbst auf. Das – hermeneutisch ausgedrückt – Vorverständnis, das das Individuum von der Philosophie bzw. der Wissenschaft immer schon hat und mit dem er sich ihr naturgemäß nähert, ist also das einer „jenseitige[n] Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt“ (9. Satz). Der Grund hiervon ist gemäß dem oben Angedeuteten eben der, daß das Individuum in seiner alltäglichen „unmittelbaren Gewißheit seiner selbst“ (8. Satz) lebt bzw. daß es „in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat“ (12. Satz, Fassung von 1831) – und es kann notgedrungen auch nicht anders sein. Das in seinem vorwissenschaftlichen Leben befindliche Individuum ist einfach an sich selbst gewiesen – „in jeder Gestalt seines Wissens“ an „seine absolute Selbständigkeit“ (8. Satz) –, und wenn hier eine Frage entstehen kann, dann nicht die, weshalb sich das Individuum bisher noch nicht der Wissenschaft zugewandt hat, wohl aber die, aus welchem Grund es dazu veranlaßt wurde, seine gewohnte Welt mit den ihr eigenen Gewissheiten und Wahrheiten aufzugeben bzw. zu verlassen und sich etwas ganz anderem (der Wissenschaft) zuzuwenden – eine Frage, die auch nicht ausbleibt, und auf die Hegel die einzig mögliche (auf-)richtige Antwort, die es an diesem Punkt schlechterdings geben kann, liefert, nämlich im Sinne des „weiß-ich-nicht“ (siehe 11. Satz).

Die Charakterisierung der hermeneutischen Situation des Anfangenden – welche Situation der schon Wissende wohl vor Augen zu halten hat, um überhaupt nur ein Chance zu haben, ihn in die Philosophie einzuführen – soll aber durch die des ganzen Verhältnisses zwischen Anfangendem und Wissendem ergänzt bzw. erweitert werden. Dann stellt es sich heraus, daß der Wissenschaft der Standpunkt des vorwissenschaftlichen Individuums genau so erscheint, als sie selbst von diesem aufgefaßt wird – nämlich „als das Andre“ (9. Satz). Auch dies folgt ganz naturgemäß aus der Sache, denn die Wissenschaft ist eben nur dadurch Wissenschaft, daß sie sich über die Welt der alltäglichen Meinungen erhebt oder sich von ihr trennt. Nun aber gewinnt man auf diese Weise einen Blick auf das volle hermeneutische Verhältnis von Anfangendem und Wissendem, das im 9. Satz ausführlich formuliert und im 10. dann folgendermaßen zusammengefaßt wird: „Jeder von dieser beiden Teilen scheint für den andern das Verkehrte der Wahrheit zu sein.“ Angesichts dieses Verhältnisses ist es klar, daß beide, um den Charakter der Andersheit für das Andere zu verlieren und das Andere irgendwie anzuerkennen, demgemäß etwas von sich selbst etwas aufzugeben, oder – anders ausgedrückt – einen Schritt in Richtung des Anderen zu tun haben.

Was soll nun der Anfänger zu diesem Zwecke tun? Die Tatsache, daß er keine *tabula rasa* darstellt, ermöglicht zwar die Annäherung zur Wissenschaft, kann aber auch zum Hindernis werden. Das vorherige Wissen und die ihm eigene Eingestelltheit, die das Individuum immer schon besitzt und in die Einleitung notgedrungen mit sich bringt, mag nun auch solches sein, was sein rechtverstandenes Treffen mit der Philosophie unmöglich macht; es wird ein Treffen vielleicht stattfinden, aber so, daß sich das Individuum nicht eigentlich, das heißt in der ihm gemäßen Weise, auf die Philosophie einläßt. Die Einstellung, „von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen“ (9. Satz), die zunächst für das vorphilosophische Leben des Individuums kennzeichnend ist, gilt nun nicht nur „der Wissenschaft als das Andre“, sondern diese Einstellung sieht – eben gemäß dieser ihrer Eingestelltheit – auch die Philosophie als eine „jenseitige Ferne“ an, das heißt eben „im Gegensatze gegen sich selbst“. Denn die Philosophie erscheint dem gemeinen Verstand zunächst als das Reich purer Abstraktionen, die mit dem wirklichen, eigentlich wahrhaften Leben, das mit Händen zu greifen ist, zunächst nichts zu tun haben. Beharrt das Individuum hartnäckig bei dieser Einstellung, so wird sein Eintritt in die Philosophie irgendwie verfehlt – oder er geschieht zumindest nicht im Sinne Hegels. Das dem Schüler eigene Vorverständnis der Philosophie (als eine „jenseitige Ferne“ „im Gegensatze gegen sich selbst“) wird ihm zum Hindernis, in die Philosophie, wie Hegel sie versteht, den Eintritt erfolgreich zu vollziehen, in genau dem Maße, in dem er eben nicht imstande sein wird, „mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben“. Das Individuum mag dabei „eine gewisse bildungsmäßige Kenntnis von der bisher aufgetretenen Philosophie“ gewinnen und vermitteln<sup>9</sup> – allerdings so, daß es seine eigenen Vormeinungen nicht ins Spiel bringt, es selbst unberührt bleibt. Es eignet sich dabei die Philosophie so an bzw. nimmt sie so in seinen Besitz, daß es parallel dazu zugleich stets eine Distanzierung vom Angeeigneten vollzieht, nimmt es so auf als das, was „die“ Philosophen – oder „die“ Philosophie „sagen“, die ja mit „uns selbst“ nicht gleichzusetzen ist. Die Anerkennung des Anderen wird hier, wenn überhaupt, eben nur in seiner Andersheit vollzogen: man wird davon prinzipiell behütet (bzw. davor bewahrt), daß in der und durch die Philosophie – wie Hegel in der „Einleitung“ zwar in einem anderen Kontext, der Sache nach jedoch eben in dem hier diskutierten Sinne schreibt – „der Strahl“ der „Wahrheit uns berührt“.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Vgl. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 4. Auflage. Tübingen 1976, 9.

<sup>10</sup> *Phänomenologie*, 58. Siehe auch: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Hegel: *Jenaer Kritische Schriften*. I. Hrsg. von H. Brockard und H. Buchner. Hamburg 1979, 6: „Indem sie [die verknöcherte Individualität] die Wissenschaft in eine Kenntnis umwandelt, hat sie den lebendigen Anteil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt, sie in der Ferne und rein objektiver Gestalt, und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten.“

Durch diese Überlegungen können wir jetzt einen präzisen Sinn der von uns zunächst zurückgestellten Bestimmung des „Äthers“ als des „reine[n] Selbsterkennen[s] im absoluten Anderssein“ (1. Satz) zu geben versuchen. Denn wenn die vorphilosophische Einstellung des Individuums, „von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen“ (9. Satz), weiterhin besteht, wird dies ihm in genau dem Maße zum Hindernis, in die Philosophie in gemäßer Weise eingeleitet zu werden, in dem die von Hegel wiederholt mit Nachdruck geltend gemachte Forderung, daß das Individuum „in diesen Äther sich erhoben habe“ (6. Satz, siehe auch 2. und 11. Satz) – in dem ja kraft der vollzogenen Umstellung das Erkennen „im absoluten Anderssein“ ebenso sehr als „Selbsterkennen“ gilt –, eben nicht erfüllt wird. Das sich der Philosophie nähernde Individuum soll also die Hartnäckigkeit der der vorphilosophischen Einstellung eigenen Vormeinung aufgeben<sup>11</sup>, die Philosophie sei eben nichts mehr als eine Menge lebensferner Abstraktionen; und es muß vielmehr im vorweg (sehr wohl a priori) davon ausgehen, was es jetzt gelehrt werde, berühre es in seinem Innersten – „im absoluten Anderssein“ werde nicht Erkennen von Anderem, sondern eben „Selbsterkennen“ gewonnen.<sup>12</sup>

Die Anerkennung der so rekonstruierten Rechte (besser: der tatsächlichen Beschaffenheit) des vorphilosophischen Individuums scheint uns eine wichtige Einsicht Hegels zu sein. Die Frage bleibt, wie denn diesen Rechten seitens des Wissenden entsprochen werden kann – eine heikle Frage. Denn diese Anerkennung ist offensichtlich zunächst dem Kreis der schon Wissenden mitgeteilt bzw. übermittelt. Wie diese auf die Schwierigkeit, auf die hier aufmerksam gemacht worden ist, reagieren sollen, ist zumindest nicht eindeutig – und erst recht unklar bleibt, ob und wie die Forderung, die der Wissende aus seiner Einsicht in die vorherige Beschaffenheit des Individuums heraus an dieses stellen muß (nämlich daß es sich vorher umgestimmt, sich in den „Äther“ der Wissenschaft „erhoben habe“), eben *ihm selbst* zu übermitteln sei. Das Individuum mag prinzipiell auch bereit sein, die „Gewalt, die ihm angetutet wird, sich anzutun“ (11. Satz), weiß aber kaum, was es eigentlich tun solle. Auch Hegels etwas paradoxer Duktus ist hier bezeichnend; denn eine Gewalttat, die „unvorbereitet“ ist (augenscheinlich kann es keine „Vorbereitung“ zur Einleitung in die Philosophie bzw. zur Erhebung in ihren Äther geben), ist doch etwas, was einer nicht so sehr „sich anzutun“ pflegt, sondern vielmehr etwas, was ihm einfach passiert oder eben angetan wird. Der Anfang

<sup>11</sup> Siehe hierzu auch das, was Hegel etwas später im Zusammenhang des „Flüssigwerdens“ der Gedanken sagt, daß nämlich „das reine Denken [...] sich als Moment erkennt [...] – nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt [dies wäre, wohlverstanden, die Transsubstantiation, von der wir oben gesprochen haben], sondern *das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt*“ (ebd., 27; Hervorhebung nicht im Original).

<sup>12</sup> Wir brauchen jetzt nicht darauf einzugehen, daß das Selbst dieses „Selbsterkennens“ in der Unendlichkeitsmetaphysik Hegels – ganz anders als in der hermeneutischen Endlichkeitsphilosophie Heideggers und Gadammers – eigentlich der Weltgeist ausmacht.

der Philosophie kann vielleicht als eine „Gewalt“ charakterisiert werden – jedoch als eine solche, der gegenüber man sich eher passiv als aktiv verhält. „Der Anfang der Philosophie macht die [...] die Forderung“, so sagt Hegel, „daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde“ (2. Satz); dem Anfang des *Zuwendens des Individuums zur Philosophie* liegt aber wohl eine Erschütterung zugrunde, die ihm vorgängig geschieht und dank der seine gewohnte Welt ihre Selbstverständlichkeit verliert – z. B. „die zerrissene Harmonie“.<sup>13</sup>

Im Zusammenhang des wechselseitigen Anerkennens von Anfangendem und Wissendem haben wir bisher kurz erörtert, was der Anfänger beim Eintreten in die Philosophie vollziehen soll, und die Antwort ließe sich kurz so zusammenfassen, daß ihm zugemutet wird, beim Eintritt einen Einstellungswechsel zu vollziehen bzw. vollzogen zu haben, „um mit ihr und in ihr leben zu können“. Nun wollen wir kurz darauf sehen, was der Wissende bzw. die Wissenschaft um der Einleitung willen tun soll. Die betreffende Überlegung Hegels beruht auf der These der Reziprozität: Erkennt das Individuum an, daß die Wissenschaft ihm nicht mehr „eine jenseitige Ferne“ (9. Satz), ein „Verkehrtes“ (12. Satz) ist, sondern vielmehr seine Substanz, sein Selbst ausmacht, so erkennt nun ihrerseits auch die Wissenschaft an, daß das Prinzip des Individuums, das „Selbstbewußtsein“, ihr gar nicht fremd ist, sondern im Gegenteil: „daß [...] es ihr selbst angehört“ (13. Satz). Um das Selbstbewußtsein sozusagen zu beruhigen bzw. zu anerkennen, hat die Wissenschaft „jenes Element mit ihr zu vereinigen“ (13. Satz), „das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen“ (15. Satz). Auf die Bereitschaft des Bewußtseins, in die Wissenschaft einzutreten, reagiert diese dergestalt, daß sie die vorwissenschaftliche Meinung des Bewußtseins, es sei „für sich außer ihr“ (12. Satz), nun zu entkräften sucht. Damit hört die Wissenschaft zugleich auf, „die Form der Unwirklichkeit“ zu tragen (12. Satz) – dies deswegen, weil „das unmittelbare Selbstbewußtsein das Princip der Wirklichkeit ist“ (ebd.) – bzw. der Wirklichkeit zu entbehren (vgl. 14. Satz). Das eigentliche Treffen findet in dem Sinne und unter der Bedingung statt, daß beide wechselseitig anerkennen, daß das Andere, weit davon entfernt, ihnen als Fremdes gegenüberzustehen, vielmehr ihnen innigst angehört.

Damit sind wir an das eigentliche Programm bzw. die eigentliche Zielsetzung der Phänomenologie gelangt. Denn diese versteht sich eben – wie es gleichsam als Fazit dieser Überlegungen die ersten Sätze des darauffolgenden Absatzes unmißverständlich zum Ausdruck bringen – als die Darstellung des Werdens der Wissenschaft im Medium des Bewußtseins vom sinnlichen bis zum eigentlichen Element derselben, dem reinen Begriff – eine Darstellung, die, wie Hegel es ausdrücklich konzediert, sich als Anleitung zumindest etwas ungewöhnlich ausnimmt, und die – ein Absatz später – noch eine Präzisierung erfährt. Diesem zufolge wird die „Aufgabe [...], das Individuum von

<sup>13</sup> Hegel: *Jenaer Kritische Schriften*, Bd. 1, 10.



seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissenschaft zu führen“, hier „in ihrem allgemeinen Sinn“ aufgefaßt und demgemäß in die Aufgabe verwandelt, „das allgemeine Individuum, den Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten“<sup>14</sup> – eine Aufgabenstellung, die vom ursprünglichen Spannungsfeld der dialogisch-hermeneutischen Einleitungsproblematik immer weiter wegführt und jene Problematik auf einen Boden zu stellen sucht, der weniger schwankend ist als ihr ursprünglicher Quellengrund.

Das Gelingen der Einleitung setzt nämlich ein Doppeltes voraus: etwas seitens des Anfängers und etwas seitens des Wissenden. Was der Wissende seinerseits hierzu anbieten oder womit er zum erfolgreichen Treffen beitragen kann, ist die *Phänomenologie* als philosophisches Werk. Wäre dieses ansonsten auch noch so problemlos: es könnte schon deswegen nicht als eine Einleitung in die Philosophie gelten, weil es – gemäß seiner eigenen, soeben rekonstruierten Selbstinterpretation – eben nur die eine Hälfte der Sache leisten kann – das Tun oder den Anteil des Philosophen. Wobei der Anteil oder die Leistung des Anfangenden unverfügbar bleibt und notgedrungen auch bleiben soll.

Dies soll noch kurz von einer anderen Seite her erhellt werden. Zur Einleitung kann sich nämlich der schon Wissende auf zweierlei Weise verhalten; einerseits kann er das Einleiten als praktische Aufgabe auffassen und im praktischen Umgang mit den Anfangenden womöglich erfolgreich vollziehen (mit dem Resultat, daß die Schüler nunmehr mit der Philosophie und in ihr „leben“ können, was immer darunter genauer verstanden werden mag: die Aneignung einer bestimmten Philosophie oder das Vermögen, die philosophische Tradition zu erschließen, oder sich im Leben zu orientieren, usw.), oder aber er kann die Einleitung als wissenschaftliches Thema aufgreifen und behandeln (mit dem Resultat, eine wissenschaftlichen Ansprüchen womöglich genügende Abhandlung vorzulegen). Die beiden Weisen sind zwar voneinander nicht ganz unabhängig, sie fallen aber kaum zusammen. Wird der einen Aufgabe Genüge geleistet, so wird damit nicht schon der anderen entsprochen. Dies wird bereits daraus ersichtlich, daß der Wissende sich im zweiten Falle an den Kreis seinesgleichen, also an die Wissenden wendet – er spricht dabei vielleicht auch *von* den Anfangenden, er spricht aber nicht diese *an*, wohl aber seine eigenen Kollegen; und holt er die Zustimmung derselben zu seiner wissenschaftlichen Abhandlung ein, so wird damit nicht einmal das Verständnis – geschweige denn die Zustimmung – der Anfangenden eingeholt, gerade weil diese noch außerhalb des Kreises der Wissenden liegen und in ihn erst noch eingeführt werden müssen, um u. a. diese Abhandlung selbst, in dem auch von ihnen die Rede ist, in der geforderten Weise begreifen und würdigen zu können.

<sup>14</sup> *Phänomenologie*, 22.

Als Fazit ergibt sich folgendes: Das Risiko der Einleitung als praktisches Unternehmen zwischen zweien, das auch scheitern kann, läßt sich nicht umgehen; dies ist ein Wagnis, das durch keinerlei philosophische Theorie der Einleitung ersetzt werden kann. Das Verdienst Hegels besteht darin, diese Schwierigkeit für einen Moment ganz klar sichtbar gemacht zu haben, um sie dann sogleich, da sie sich nicht bewältigen ließ und mithin sein ganzes Unternehmen ins Schwanken zu bringen bedrohte, zu verdecken bzw. umzuinterpretieren, das heißt aber auf die sichere Bahn der Selbstentfaltung des Absoluten zu lenken bzw. zu versuchen, sich in dieses zu versetzen. Hegel wollte nun die Wissenschaft nicht diesem Risiko aussetzen: Sein Schwanken bzw. seine Uminterpretation der Aufgabenstellung der *Phänomenologie* deutet darauf hin, daß er diesen Charakter – die prinzipielle Unverfügbarkeit über das Gelingen des Einleitens – hinsichtlich seiner unüberwindbaren Schwierigkeiten einerseits ganz klar gesehen hat, auf der anderen Seite jedoch wiederum rückgängig machen, nicht wahrhaben wollte – dies durch allgemeine Versicherungen, daß das, was hier vom Individuum verlangt werde, eigentlich schon „an sich“ – in der Entfaltung des Weltgeistes – geschehen sei. So kommt es, daß die zwei Grundintentionen des Werks – einerseits die Funktion der Einleitung in die Philosophie zu übernehmen, und andererseits die Selbstentfaltung des Absoluten in und durch die Gestalten des Bewußtseins darzustellen – so grundverschieden sie sein mögen, zu verschmelzen (überlappen/überschneiden/ineinander übergreifen), in eins zu setzen versucht wird – wohl zuungunsten beider. Denn die Versicherung, das, was einem zugemutet wird – eben eine gewisse Erhebung zu einem bestimmten Standpunkt zu vollziehen –, stelle keine unmögliche Aufgabe dar, da man ja über die entsprechenden Fähigkeiten hierzu sehr wohl verfüge, kann zwar zweifelsohne als Ermunterung wirken und hierbei zur Lösung der Aufgabe wesentlich behilflich sein – was vermag jedoch eine wissenschaftliche Darstellung oder gar der Beweis, daß die nämlichen Fähigkeiten im Individuum tatsächlich vorhanden seien? – Wenn einem bewiesen wird – und sei der Beweis noch so stringent –, daß er zureichende Muskeln zum Springen hat: wird ihm damit schon der Sprung erspart?<sup>15</sup>

Es könnte aber auch sein, daß sich Hegel dieser unüberwindbaren Schwierigkeit aller Einleitungen sehr wohl bewußt war, und dementsprechend nahm

<sup>15</sup> So bleibt eine grundsätzliche Zweideutigkeit im Werk stehen. Ist die Erhebung in den nämlichen Äther Vorbedingung für die Einleitung in die Wissenschaft oder schon der erfolgreiche Vollzug des Eintritts selbst? (Ist letzteres der Fall, so ist der Äther oder das Element als Medium des Treffens nicht ein Drittes, wie oben genannt, sondern eben das Element der Wissenschaft.) Erfüllt das Individuum die Vorbedingung der Einleitung, in den Äther der Wissenschaft vorher erhoben zu haben, so wird die ganze Einleitung überflüssig; bleibt hingegen die Vorbedingung unerfüllt, so kann die Einleitung nicht einmal in Gang gesetzt werden. Damit verhält es sich ähnlich wie mit der Leiter; ermangelt man ihrer, so kann man das Hinaufsteigen nicht einmal beginnen, sobald jedoch man sie bekommt, braucht man sie nicht mehr – ist gleichsam schon oben.



er für sich auch nicht in Anspruch, mit seinem Werk das *volle* Problem der Einleitung zu lösen – er könnte beabsichtigt haben, hiermit eben nur die eine Hälfte, die ihm einzig mögliche Hälfte, den Anteil des Philosophen vorzulegen.<sup>16</sup> Dann aber sollte dieses Werk – im Lichte der hermeneutischen Situation der Einleitung, die ein offenes Verhältnis darstellt – auch nicht auf diesen umfassenden Anspruch hin gelesen oder gar – unter Berufung auf seine vermeintliche Erfüllung – gefeiert werden.

Claudia Becker	
Sprachen der Kunst – Prolegomena zu August Wilhelm Schlegels ästhetischem Programm	97
Walter Müller-Seidel	
Dichtung und Medizin in Goethes Denken Über Wilhelm Meister und seine Ausbildung zum Wundarzt	107
Günter Seubold	
Die Disproportion des Talents mit dem Leben Zum Verhältnis von ästhetischer und praktischer Rationalität in Goethes „Torquato Tasso“	139
Sieghild Bogumil	
Landschaft im Spannungsverhältnis zwischen Ästhetik und Natur Schillers Rückgewinnung der Landschaft für die Poesie in seiner Auseinandersetzung mit Lessing und Rousseau	155
Franco Volpi	
„Man soll nicht mit der Form, sondern mit dem Geist anfangen“ Fichtes Rehabilitierung von Machiavelli und Clausewitz' Stellungnahme	167
Gregor Stemmrich	
Goethe / Meyers Einteilung der höchsten Bildgattungen als theoretische Grundlage von Schinkels Schmuckprogramm für das Berliner Museum	181

### III. HEGEL UND DER IDEALISMUS

István M. Fehér	
Einleitung in die Philosophie als philosophisches Problem Hermeneutische Interpretation eines Absatzes aus der „Vorrede“ von Hegels „Phänomenologie des Geistes“	197
Masakatsu Fujita	
Hegels Kritik an Schelling	211

<sup>16</sup> Es bleibe dahingestellt, ob und wie sich denn dieses als Ermutigung intendierte Werk – bekanntlich eines der schwierigsten der ganzen Geschichte der Philosophie – für das Individuum begreifen läßt.